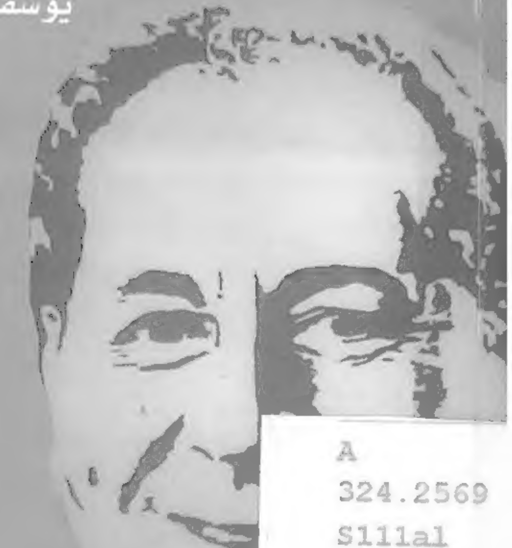
اللّه،
العروبة والزعيم

مراجعة في «الدعوة» القوميّة الاجتماعيّة

يوسف حميد معوّض



دار نلسن

يوسف حميد معوّض

اللّه،
العروبة والزعيم

مراجعة في «الدعوة» القومية الاجتماعية



دار نلسن

◊ تصميم الكتاب: كارينا ويزاين ـ السويد

◊ الإشراف والإخراج الفني: دار نلسن ـ السويد

◊ تصميم الغلاف: نورما بختي

◊ طبع في بيروت ـ الطبعة الأولى ٢٠٠٥



المؤسس يوسف سلامة (١٩٢٥ ـ ٢٠٠٠)

المحتويات

إلى هشام شرابي
في آخر أيامه

توطئة

أهداني علي حميه أعمال أنطون سعادة الكاملة. وما كنت اطلعت في حينه سوى على بعض المقاطع من أدبيات الزعيم، مقاطع يستشهد بها مريدوه أو يتذرّع بها خصومه. وأول ما لفت انتباهي وأنا أتصفح المجلدات سماع صوت رجل يتألم وكأنه يردد في كل زاوية من إنتاجه الفكري «ما الذي جلب على شعبي هذا الويل؟». وهذه صرخة الطفل الذي عاش ويلات الحرب العالمية الأولى في جبل لبنان، وما زال صدى هذه الصرخة يتردد بين السطور.

وكان هشام شرابي يحثني على كتابة شيء حر طليق عن سعادة، بعيد عن الإيديولوجية الحزبية المقوننة، فاستهوتني الحدود والتخوم التي رسمها الزعيم واضع العقيدة، تخوم عمودية مع الإله وأخرى أفقية مع العروبة. فكان المقال الأول: سعادة في ديانته العلمانية، وكان الثاني: الزعيم واليعربي.

يوسف حميد معوّض

بيروت في ٧/٥/٢٠٠٥

وكان هشام شرابي يحثني على كتابة شيء حر طليق عن سعادة، بعيد عن الإيديولوجية الحزبية المقوننة، فاستهوتني الحدود والتخوم التي رسمها الزعيم واضع العقيدة، تخوم عمودية مع الإله وأخرى أفقية مع العروبة. فكان المقال الأول: سعادة في ديانته العلمانية، وكان الثاني: الزعيم واليعربي.

يوسف حميد معوّض

بيروت في ٢٠٠٥/٥/٧

سعادة في ديانته العلمانية

الإيمان الرابع في مقابل العقائد السماوية

خريطتي أرض بلا خالق
والرفض إنجيلي.
أدونيس[1]

يرفض أديب إسحق، وهو على فراش الموت، الخدمة الكهنوتية عند حضور رجل الدين، ويتوفى بالتالي دون إتمام واجباته الدينية[2]. على عكس ذلك لا يمانع أنطون سعادة قبيل إعدامه من الاعتراف إلى الكاهن،

---

(1) أدونيس، أغاني مهيار الدمشقي.

(2) ناجي علوش، أديب إسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 20.

فهو يتناول الأسرار المقدسة ويموت حسب الطقس الأرثوذكسي[1]. هذه المقارنة ليست مجانية سيما وأن أديب إسحق وأنطون سعادة هما من أعلام شيعة المفكرين الأحرار free thinkers, libres penseurs الذين يقولون إن الحقيقة لا تفرض مهما زعم أنها وحي. ولا بد من أن انخراط كل منهما في محافل الفرماصونية كان له تأثير دامغ في موقفهما المشكك بالعبادات والخوارق والطقوس الكنسية.

ما زالت قناعات الزعيم الدينية التي ترجمت عملياً في حزبه موضع تجاذب وتساؤلات. هوذا حازم صاغية ينعت الفكر القومي السوري بالوثني[2] بينما البعض يعتبر

(1) الأب إيليا برباري، الكاهن الذي عرف زعيم الحزب السوري القومي الاجتماعي، جريدة البناء، عدد خاص، 8 تموز، 1974. لفت نظري علي حمية إلى أن لا شاهد على ما دار بين سعادة والأب برباري، وبالتالي تكون رواية الكاهن على ذمة الراوي.

(2) حازم صاغية، قوميّو المشرق العربي، رياض الريس للكتب والنشر، 2000، ص 195.

سعادة نموذجاً للمفكر الذمي الأقلّاوي[1]، أما ميشال سبع فينشر كتابات تحت عنوان أنطون سعادة الأرثوذكسي[2]، ناهيك عن أقوال مريدي الزعيم مثل نديم محسن الذي تساءل كيف يرمى سعادة بالزندقة وهو المؤمن بـ«دين حركي؟»[3].

يكتفي الحزب السوري القومي الاجتماعي بالمطالبة بالعلمانية وبفصل الدين عن الدولة وبإلغاء الطائفية السياسية. فلا يخوض في متاهات القناعات الدينية الشخصية مستنداً إلى عدة مواقف للزعيم منها التالية: «الحزب السوري القومي يقول إنه يجب أن يكون لكل

(1) Habib Malik, The Arab Christian: a history of the Middle East, The Beirut Review, spring, 1992, pp. 115-6.

(2) ميشال سبع، السورية القومية وصراع الدم، أنطون سعادة الأرثوذكسي، بيروت، 1999، ص 325-346.

(3) نديم محسن، نحو دين حركي، نظرة سعادة إلى الدين، مجلة اتجاه، كانون الأول/ كانون الثاني/ شباط، 1999-2000، ص 325-346.

فرد من أفراد الأمة السورية الحق والحرية ليعتقد في الشؤون المتعلقة بما وراء المادة، كالله والسماء والجحيم والخلود والفناء، كما يريد. ولا يطلب منه إلا أن يكون قومياً صحيحاً مخلصاً لأمته ووطنه»[1]. إنما هذا الكلام لا يشكل نقطة الفصل في فلسفة الزعيم ولا يحيط بكل جوانب مشروع النهضة السورية. ولقد أسدلت أدبيات الحزب نوعاً من الستار على كون الدعوة القومية الاجتماعية، منذ انطلاقتها الأولى، دعوة «إنقاذية» جاءت تنافس الديانات «السارية المفعول» على ساحة الشرق. كيف بالتالي، الإلمام بفكر الزعيم إن لم نتحقق من قناعته الدينية؟ وكيف الإحاطة بطروحاته الشمولية إن اكتفينا بتسجيل مواقفه المطالبة بإبعاد رجال الدين عن السياسة؟ لا بل كيف نتجاهل موضوع معتقده الدفين وهو القائل: «المفكرون السطحيون فقط يجهلون ضرورة بحث نظرتنا

(1) أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، مؤسسة سعادة للثقافة، بيروت، 2001، مجلد 5، ص 262.

وفكراتنا الدينية بحثاً علمياً، جريئاً، صريحاً لا يبقي مجالاً للغموض والريب بقصد الوصول إلى نتيجة كلية تجتمع فيها نفوسنا بكل ما فيها من رغبات ومطامع وآمال»؟[1]

تمارين في سوسيولوجية الطوائف

بعض ملاحظات تمهيدية: يمكن للفرد أن يكون متديناً دون أن يكون مؤمناً بالفعل، وقد يكون مؤمناً دون أن يمارس طقوس الدين الذي نشأ عليه. ونضيف أن مقابل المجاهرة بالإيمان وممارسة الطقوس هناك الانتماء السوسيولوجي لطائفة معينة. وهذا الانتماء لا علاقة له بالقناعة الدينية، إنما له أشد التاثير على خيارات المرء السياسية، خصوصاً في شرقنا هذا. فالالتحاق بتيار سياسي نابع من المناخ الاجتماعي الذي نشأ فيه المرء لا يتطلب قطيعة. بل على العكس إن هكذا انضواء يتم بشكل طبيعي دون عملية

(1) سعادة، جنون الخلود، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 5، ص 115.

قيصرية ودون صدام مع المحيط القريب من أهل وغير. مثلٌ بسيط: من الأسهل على الماروني أن يلتزم في حزب الكتائب من أن ينتسب إلى حركة أمل، كما أنه من البديهي للدرزي من الحزبية الجنبلاطية أن ينخرط في صفوف الحزب التقدمي الاشتراكي، وهلم جراً.

نعود إلى سعادة ونتساءل: هل تكونت في ذهنه فكرة سورية الكبرى لأنه نشأ تحديداً في جو أرثوذوكسي؟ يلفت نظرنا أحمد بيضون إلى علاقة واردة بين قومية أنطون سعادة السورية وكونه من أبناء الملة الأرثوذكسية[1]. أما ميشال سبع فهو يحسم الأمر ويكتب: «والواقع أن سعادة منذ بدء تفكيره في الدعوة القومية انطلق من المفاهيم الإيمانية التي عاشها في بيئته وشبّ عليها. وكونه أرثوذكسياً فقد كان من الطبيعي أن يبقى هذا التأثير الأرثوذكسي المنفتح على المحيط الإسلامي،

(1) Ahmad Beydoun, Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais, Beyrouth, 1984, p. 31.

المتعامل مع الإيمان عمقاً لا إطاراً طائفياً متزمتاً»[1]. بمعنى آخر لم يترعرع أنطون سعادة في بيئة انعزالية (أي مارونية) وبالتالي جاءت طروحاته على ما هي عليه. قد يوافق حازم صاغية نوعاً ما على هذا الرأي إنما يضيف مبالغاً بعض الشيء: إن الزعيم أدخل جزيرة قبرص في جغرافية سوريا القومية لأن أهلها على غالبيتهم من الروم[2].

أحاول الزعيم بدافع ما توحيد سورية الطبيعية كما كانت عليه بظل «مدينة الله إنطاكية العظمى»[3] متوخياً جمع شمل أبناء طائفته؟ هل تحرر سعادة من جذوره الطائفية أم أنه بقي أسير خطاب مسيحيي الشرق ومصطلحاته؟ هل كان déiste أي مؤمن بالله ومنكر للوحي؟ أم كان ببساطة أرثوذكسياً على المستوى السوسيولوجي وملحداً من الناحية الإيمانية؟

(1) ميشال سبع، م.س.، ص 50.
(2) صاغية، م.س.، ص 213.
(3) أسد رستم، كنيسة مدينة الله إنطاكية العظمى، منشورات النور، بيروت، 3 أجزاء.

جد الزعيم لأبيه ويحمل اسم أنطون سعادة، عُرف بأنه رجل معتد بنفسه واثق من قناعاته، زار اليونان وتخرج من أثينا وكانت له مواقف من رجال الدين في قريته الشوير ومن الطقوس المعتمدة ويذكر أنه «كان يسخر من المصلّين كلما مرّ بالقرب من الكنيسة»[1].

لا شك أن هذا المناخ المتحرر من قيود الكهنة والموروث الديني عبّد الطريق أمام خليل سعادة والد الزعيم في سعيه وراء التنوّر. فلم يرعوِ عند تبني نظريات داروين Darwin، كما أنه أقدم على ترجمة إنجيل برنابا إلى العربية غير مكترث بردود فعل بعض أحبار الكنيسة سيما وإنهم اعتبروا الإنجيل هذا منتحلاً يشكك بصلب العقيدة المسيحية. أكان لأجواء البيت هذه تأثير بشكل أو بآخر على أنطون سعادة الفتى الناشئ؟ إن صورة الأب، حتى لو كان غائباً أو بعيداً عن الأبناء، لا بد لها من أن تترك بصماتها. ونظرة

(1) راجع نجم الهاشم، آخر ايام سعادة، 1999، ص 27.

أنطون سعادة للدين كانت كتلك التي اعتنقها والده خليل، نظرة علمية نقدية دون خجل أو رهبة. فمواقفه المتحررة من قيود الغيب داخل عالمه الصغير microclimat، في جبل لبنان أم خارجه، ما كانت لتطلب منه قطيعة مؤلمة كالتي يعيشها البعض عندما يتنكرون باسم الفلسفة أو العلوم للعقيدة الإيمانية التي نشأوا عليها.

هنا لا بد لنا أن نذكّر بنظرية داروين التي فجرت سجالاً في أوساط الكلية السورية الإنجيلية (الجامعة الأميركية في بيروت لاحقاً) حيث كان خليل سعادة يتابع دراسته. هذه القضية تطورت صراعاً في أوساط مثقفي النهضة بين مناصري مبدأ النشوء والارتقاء وبين من اعترضوا عليه واعتبروه كفراً وإلحاداً[1]. وكان خليل سعادة من دعاة نظرية داروين[2] التي تنقض بالنتيجة

(1) أسد رستم، لبنان في عهد المتصرفية، بيروت، 1973، ص 254.

(2) Ali Hamié, Khalil Saadeh, l'homme et l'œuvre, (1875-1934), thèse de doctorat, septembre, 1986, pp. 43-44.

رواية خلق الإنسان créationisme كما جاءت في الكتب المقدسة.

انطلاقاً من هذه الخلفية العلمية التي تدحض الخرافات، انخرط خليل سعادة ومن بعده ابنه أنطون في الفرماصونية التي شكلت عالماً متميزاً ورابطة تضامن أخوي تتجاوز الولاء الأولي من ديني وعائلي. والماصوني، آمن بمهندس الكون الأعظم grand architecte أو بخلود النفس أم لم يؤمن، لا شك أن له نظرة خاصة في الماورائيات، وعادة ما يكون مشككاً بالطقوس الدينية وبالتعبد الأعمى[1]. والبناؤون الأحرار على اختلاف محافلهم غالباً ما يعارضون رجال الدين ويتهمونهم بالترويج للتعصب وبنشر البغضاء بين أبناء المجتمع الواحد، بينما هم أي الفرماصون يمارسون التسامح ويدعون إلى الأخوة وإلى تحكيم العقل. وما من تعريف أصدق من

(1) سهيل سليمان، أثر البنائين الأحرار في الأدب اللبناني، 1860-1950، بيروت، 1993، ص 45-47، 365-366، 394-402.

ذلك الذي أعطاه أنطون سعادة بالذات للفرماصونية عندما اعتبرها «مدرسة» فكرية مناضلة. ومن المفارقة أنه قال ذلك عند تقديم استقالته من محفل «نجمة سورية» على هذا النحو: «إن جمعية البنائين الأحرار جمعية أنشئت لأصحاب الأفكار الحرة في العالم والقصد منها تحرير الشعوب من قيود الاستبداد واستعباده، وتحرير العقل البشري من عبودية الأوهام والخرافات وسيطرتها ومحاربة الجمعية... والحملة القومية على الأوهام والخرافات الإكليريكية...»[1]. والأوهام والخرافات هنا بمعنى fables و superstitions والذين ينشرونها هم بالطبع رجال الدين.

أي إلحاد إلحاد سعادة؟

في مؤلفه «نشوء الأمم» يشرح لنا سعادة نظرته في نشوء فكرة الدين وهي الأقرب إلى ما يدعى terror management concept، فيقول «إن

(1) راجع ميشال سبع، م.س.، ص 100.

الرعب والوهم وهواجس الخوف والحياة تجاه الطبيعة الفائقة القوة، ولدت في الإنسان الفطري تصور قوى معينة تسيطر على الحياة الإنسانية. وقاد هذا التصور إلى محاولة اتقاء شر هذه القوى الخفية بتخطيط قواعد لحياته»[1]. وهذا ما دعا نديم محسن إلى القول «إذاً «الله» بنظر سعادة فكرة نشأت»[2]. نشأت من تصور الإنسان الفطري الذي حاول «اتقاء شر هذه القوى الخفية بتخطيط قواعد لحياته. وهذا هو أصل العقائد الروحية التي أخذ الإنسان المرتقي يعالجها حتى بلغ فكرة الله...»[3]. هكذا نشوء الدين حسب «نشوء الأمم». وهذا موقف دهري مفاده أن العالم لا صانع له.

على خط متواز، عندما انبرى الزعيم لإفحام رشيد سليم الخوري، أعطى رأيه بصراحة متناهية في كل من الديانتين المسيحية والمحمدية.

---

(1) سعادة، نشوء الأمم، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 3، ص 82.

(2) نديم محسن، م.س.، ص 327.

(3) سعادة، نشوء الأمم، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 3، ص 82.

فالوحي ليس بنظره أمر حصري خصت بها ديانة دون أخرى، بل الوحي مرهون بالزمان والمكان اللذين يهبط فيهما. فجوهر الدينين المسيحي والمحمدي واحد، وما اختلافهما إلّا نسبة إلى البيئة التي هبط كل منهما فيها»[1]. بقوله هذا يكون سعادة نزع بشكل غير مباشر صفة جوهرية عن الديانات التوحيدية مزعزعاً الأساس الذي بنيت عليه: فلم تعد تشكل ديانة ما الحقيقة المطلقة بنظره، ولا بالطبع كل الحقيقة إلى أبد الآبدين. انطلاقاً من هذه الطروحات التي تركز على نسبية الحقيقة الملهمة يضيف نديم محسن: إن «لأسباب النزول» بنظر سعادة «دوافع ومسببات اجتماعية وجودية لا رغبات ماورائية»[2]. وليس في هذا الكلام من مبالغة أو تجنٍّ فسعادة بالذات هو القائل إن محمداً

---

(1) سعادة، جنون الخلود، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 5، ص 133.

(2) نديم محسن، م.س.، ص 329.

«استنـزل» الآيات[1]. وهذا فعل إرادي إنساني وليس نعمة من لدن الرب.

الواقع المرير

تألم سعادة بالصميم عندما انجرّ فخري معلوف وراء تيار كاثوليكي متزمت، متخلياً عن مسؤولياته الحزبية. كان الزعيم يعوّل كثيراً على المعلوف وكانت خسارته أشبه بهزيمة شخصية في وجه خصم عنيد هو الدين. فكم لمس من خلال هذه الحادثة وغيرها ما للماورائيات وما لرغبة الخلاص الأبدي salut éternel من قدرة على تجنيد طاقات الأفراد والجماعات! وربما كان انحراف المعلوف عن الخط القومي الاجتماعي إثباتاً للزعيم أن المعركة غير متكافئة مع الموروث الديني. فيكتب من وحي المناسبة لغسان تويني الذي قام بمحاولات لاستعادة الرفيق المرتد: «لا خلاف مطلقاً بين أن يكون المرء محمدياً أو

(1) سعادة، جنون الخلود، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 5، ص 6-225.

مسيحياً في الدين... وأن يكون قومياً اجتماعياً في الدنيا»[1]. وكان قد صرح لفخري المعلوف نفسه: «يمكنكم أن تنشروا أفكاركم واستنتاجاتكم في الخلق والنشر والحشر والحساب وليوافقكم على ذلك من شاء وليخالفكم من شاء»[2]. ألا يشكل هذا الكلام محاولة يائسة لاسترداد الصديق والرفيق إلى الحظيرة؟

أين هذا الموقف المرن من تلك المواقف الصارمة التي عودتنا عليها أدبيات الزعيم؟ فمعظم مقولات سعادة التأسيسية، أي التي لم تملها الأحداث العابرة، كانت على نحو واضح من التصلب والانضباط. يقول في محاضرته العاشرة: «إننا في الحزب قد بطل أن نكون محمديين، مسيحيين أو دروزاً وصرنا سوريين قوميين اجتماعيين فقط، في كل ما يعني

(1) سعادة، الرسائل، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 11، ص 72.

(2) سعادة، من رسالة إلى غسان تويني في 7/ 4/ 1946، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 11، ص 64.

الاجتماع والسياسة»[1]. قضية سعادة المقدسة كانت تملي عليه الكلام التالي: «ولكن المسألة الدينية شيء وعقيدتنا القومية الاجتماعية وقضيتنا المقدسة شيء آخر. من جهة نهضتنا لم يكن فقيدنا محمدياً ولا نصرانياً بل سورياً قومياً اجتماعياً.. لذلك لا أرى مناسباً طلب صالون الجامعة الإسلامية لهذا السبب»[2].

دخل سعادة المعترك السياسي حاملاً رسالة جديدة تنافس الرسالات الأخرى، إن لم تنقضها، إلّا أنه تفادى الدخول في مواجهة صدامية معها والخوض في معركة مجانية ومكلفة. حاول تأجيل الصراع في وقت كانت خطاباته وكتاباته تقوض مبادئ الديانات السماوية. كلامه: «فليؤمن من شاء بما يشاء...»[3] لا يشكل طعناً

(1) سعادة، المحاضرات العشر، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 8، ص 140.

(2) سعادة، الرسائل، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 10، ص 364.

(3) سعادة، من رسالة إلى غسان تويني في 2/ 2/ 1946، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 11، ص 28.

بأطروحته الأساسية ولا مساً بصلب عقيدته بل استيعاباً مرحلياً لنزاع كان من الحكمة تفاديه. ولِمَ نستغرب هذا الالتفاف والموقف السلس وقد أبدى سعادة، خلافاً لما يعتقد البعض، ليونة عند الحاجة؟ فبراعته الكلامية المعهودة جعلته يتفادى الغوص في المشاكل الدينية والطائفية، وفي هذا السياق قال: «فقد جمعنا الإسلام، منا من اسلم لله بالإنجيل ومنا من أسلم بالقرآن ومنا من أسلم بالحكمة»[1]. وهذا من جملة مواقف تدعو للتوفيق (بمعنى conciliation) بين عقائد متضاربة بالجوهر. لا بل ذهب الزعيم إلى أبعد من ذلك لاحتواء هذه المشكلة الدينية النزاعية، ففي رسالته إلى فخري المعلوف نقرأ التالي: «السوري القومي الاجتماعي يمتحن سلوكه وعمله ويحاسب وفاقاً لمبادئنا، ولا يمتحن ولا يحاسب بموجب كتاب نشوء الأمم»[2].

(1) سعادة، رسالة إلى القوميين في 2/ 11/ 1947، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 7، ص 367.

(2) جان دايه، سعادة وهشام شرابي، دار نلسن، بيروت، 2004، ص 56.

هل حلّ بسعادة ما حلّ بموسوليني من قبله؟ فقد حاول هذا الأخير أن يثبت أيديولوجيته في إيطاليا مكان الإيمان الكاثوليكي إلا أنه غيّر رأيه أمام المحاذير، فعاد واعتبر أن الكاثوليكية بحلتها الرومانية هي خير تعبير عن الروح اللاتينية[1].

هل لجأ سعادة للمسلك نفسه، معترفاً أن الديانتين هما ثمرة الثقافة السورية وهو الذي ضم إلى لائحة أعلام هذه الثقافة رتلاً من القديسين مثل مار يوحنا فم الذهب ومار افرام السرياني ومار يوحنا الدمشقي، وكان نتاجهم الفكري دينياً بشكل حصري؟[2]

ديانة «توفيقية»؟

عبثاً نحاول فالهوية المذهبية لا يمكن إغفالها أو تخطيها في «كهوف الشرق»[3]. يجيب

(1) Emilio Gentile, qu'est-ce que le fascisme? folio histoire, Gallimard, 2002, p. 318.

(2) سعادة، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 8، ص 77، 244.

(3) العبارة لخليل حاوي، ديوان نهر الرماد، دار الطليعة، بيروت، لا تاريخ، ص 136.

عبد الله سعادة البطريرك معوشي الذي استفسر عن موضوع الانتماء الديني في الحزب القومي السوري: «إن لكل قومي اجتماعي حريته الوجدانية بأن يؤمن في الدين كما يشاء، أو كما تربى ونشأ، غير أنه في الشؤون القومية والوطنية والاجتماعية، لا يؤمن إلا بعقيدة الحزب السوري القومي الاجتماعي الجامعة»[1].

وفي حديث آخر مع البطريرك نفسه صرح أحد أعضاء الحزب الذي اصطحب عبد الله سعادة إلى لقاء في بكركي: «مذهبياً وإيمانياً أنا على سنّة الرسول العربي، فهو رسول الله، وناقل كلمته إليّ. ولكنني حضارياً وقومياً أنا مع عيسى بن مريم، الذي أحيا في رسالته تراثنا الحضاري السوري بشكل جامع ومتألق وبخاصة في نقض اليهودية ومقوماتها الأساسية. وأنا معه بأن أعطي ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»[2].

(1) عبد الله سعادة، أوراق قومية، بيروت، 1987، ص 102.

(2) المرجع نفسه.

والحق يقال إن في الحزب القومي السوري أعضاء لهم علاقة غير تقليدية وغير «مستقيمة الرأي» مع الأديان، اللّهم إذا كانوا من المؤمنين. فإن لم ينكروا العقائد والطقوس فلهم في هذا المضمار مواقف مستقلة غير مألوفة على شيء من التوفيقية (بمعنى syncrétisme) واجتهادات شخصية قد يأنف منها المؤتمنون على صفاء العقيدة[1].

اختبارات قومية بين عبد الله سعادة وهشام شرابي

وقع القوميون السوريون في قبضة السلطات الأمنية اللبنانية بعد محاولة الانقلاب لعام 1961، فذاقوا الأمرين. والمرء كثيراً ما يلجأ إلى ربه في الحالات العصيبة. رئيس الحزب عبد الله سعادة يتذمر من موقف إنعام رعد رفيقه في النضال وزميله في المعتقل، فيقول عنه «قد

(1) على سبيل المثال، راجع مقال هنري حاماتي، أكبر جريمة، مجلة اتجاه، العدد 6، تموز ـ آب 1997، ص 530-540.

أدركته نعمة الإيمان الحاد، فهو يسجد مصلياً على سريره ساعات طوال...»[1]. أما هو أي عبد الله سعادة فحاول الاستعانة بمبادئ سامية لشدّ عزيمته أمام هول المصيبة، وهذا ما رواه لنا: «لأنني حتى في الزنزانة حاولت جاهداً أن أصلي، وبخاصة بعد قراءتي الإنجيل والقرآن. وبعد جهد وتأمل عميقين، اختصرت صلاتي بمخاطبة القوة النفسية سائلاً: «وماذا أصلي؟ ولماذا أصلي؟» فلم أمتلك جواباً. فقلت لهذه القوة النفسية (الله في المفهوم الديني): أنت العالم بكل الأمور، والآمر بالمعروف، والناهي عن المنكر، وأنت المحبة السامية الكاملة، وأنا كائن ناقص مهما قويت، فهل الصلاة للرشوة بالتمجيد والتقديس؟ أم الصلاة للاستقواء بك على ضعفي؟ هذا أنا، أرفض الخطايا وأتعثر بالأخطاء، فتدبر أنت أمر إيماني، فهذا من شأنك ومن شأن رعايتك». وتوقفت عن الصلاة»[2].

(1) عبد الله سعادة، م.س.، ص 134.

(2) المرجع نفسه، ص 161.

ففي الشدائد يعود الإنسان مهما كانت قناعاته إلى دين طفولته بشكل فطري أكان مؤمناً أم ملحداً، أكان ممارساً شعائر مذهبه أم عاكفاً عنها. إلا أن هذه الأحداث الاستثنائية مثل الخطر العظيم أو الخوف الشديد لا تشكل قاعدة يعول عليها. «ندرك أننا سنموت لكننا نتحول عن الحقيقة المفزعة إلى الإيمان أو المقولات الموروثة»[1]. هذا الكلام لهشام شرابي الذي اختبر حالة خوف شديد وهو على متن باخرة. فالاضطراب النفسي جعله يعيش ما هو أشبه بما سماه «تجربة دينية». يقول متابعاً: «عدت القهقرى إلى سن المراهقة... واتجهت أفكاري إلى موضوعات دينية... كانت تلك التجربة مجرد حالة نفسية عارضة ما لبثت أن تبددت...»[2]. حاول شرابي أن يعقلن هذه التجربة فكتب: «في

(1) هشام شرابي، صور الماضي، سيرة ذاتية، دار نلسن، 1998، ص 19.
(2) هشام شرابي، الجمر والرماد، دار نلسن، 1998، ص 213.

مثل حالات السفر البعيد أو المرض أو الاعتقال، تنهار استحكاماتنا الداخلية وتصبح عرضة للخوف والقلق. عند ذاك نعود إلى طفولتنا وإلى الاعتقادات والتعاويذ الدينية التي تعلمناها في الصغر»[1] إلا أن شرابي استدرك الأمر قائلاً: «لست أدري حتى اليوم ما مكنني من مقاومة هذا الجذب السلفي ورفض أوهام الطفولة والسير في طريق العقل الموضوعي»[2].

التجربة الإيطالية بين قوسين

لا بد عند هذا الحد من مراجعة الأجواء العامة التي أدت إلى قيام الحركات القومية وإلى الدعوة لقيام الدولة الكلية. لم يشهد التاريخ الأوروبي صراعاً للحؤول دون تدخل رجال الدين في السياسة فحسب، بل شهد أيضاً عملية قيصرية للفصم بين عالم السياسة sphère politique وعالم الدين sphère religieuse. بمعنى آخر انصبت

(1) المرجع نفسه، ص 214.
(2) المرجع نفسه.

هموم المتنورين لإبعاد الحقل المقدس عن الحقل العلماني. إلا أن قيام الأنظمة الكلية في القرن العشرين عاد فدمج المساحتين. مما أدى إلى تقديس السياسة بدلاً من تسييس الدين كما كانت عليه الحالة في ظل النظام القديم. فصبغ عالم السياسة بمسحة مهيبة وصار للشأن العام هالة دينية كفيلة بصهر أفراد الشعب الواحد في ظل إيمان جديد وداخل بوتقة واحدة. حاول أميليو جنتيلي[1] أن يشرح التجربة الإيطالية أيام موسوليني باعتماده تمييزاً بين الديانة السياسية religion politique التي هي سمة المجتمعات المقفلة التي تهدف إلى دمج intégration أبناء الوطن في قالب واحد من جهة وبين الديانة المدنية religion civile التي تبنتها بلاد المجتمع المنفتح open society من جهة أخرى[2]. فقبيل الحرب العالمية الثانية كانت مجتمعات بريطانيا

(1) Emilio Gentile, op. cit., p. 316.

(2) K. R. Popper, The open society and its enemies, London, 1991, 2 volumes.

وأميركا وفرنسا تعيش نوعاً من الديانة المدنية، بينما اعتمدت إيطاليا الديانة السياسية في ظل موسوليني.

لم يبلغ أنطون سعادة السلطة ولم يمارسها، إلا أن كتاباته وخطاباته وتنظيمه الحزبي يفيد صراحة بأنه كان من دعاة الديانة السياسية. فالعقيدة القومية السورية تشكل «فلسفة اجتماعية شاملة من حيث أنها تتناول كل ما يتعلق بالمجتمع»[1].

يشير علي حمية في أطروحته إلى نقاط التقارب والخلاف بين الوالد خليل سعادة والابن أنطون سعادة[2]. إلا أنه لم يذكر أن الوالد كان ليبرالياً من دعاة الانفتاح وترك الأمور على عفويتها وطبيعتها، بينما كان الزعيم من أنصار المجتمع المغلق والمنضبط. فالإيمان القومي الاجتماعي الذي دعا إليه سعادة أسس لديانة

(1) الكلام لهشام شرابي، راجع جان دايه، سعادة وشرابي، دار نلسن، م.س.، ص 237.

(2) Ali Hamié, op. cit., p. 372s.

سياسية بكل معنى الكلمة، أي عقيدة تحمل أدبيات ورموز وميثولوجيا لا خلاص على هذه الأرض خارج ما رسمته.

أي ديانة ديانة الزعيم؟

تجمع الإيديولوجيات القومية أنصارها كرابطة أخوية من خلال عقيدة إيمانية ووفق طقوس وشعارات همها بعث الإنسان الجديد. فهل جاءت دعوة سعادة «ديانة بديلة»[1]؟ أنستخلص أن كل من التزم بها تنكّر لما كان عليه في سابق عهده؟ ينشد خليل حاوي: «أنكر الطفل أباه، أمه، ليس فيه منهما شبه بعيد»[2]. هذا الموقف المكابر نجده في كل الحركات القومية حيث المرء يأنف من أهله الأدنين ويفاخر بأجداد له وأسلاف في الماضي السحيق[3]. يضيف حاوي أن الطفل يولد «في مستنقع الشرق»

(1) صاغية، م.س.، ص 216.

(2) خليل حاوي، م.س.، ص 7-136.

(3) Anthony D. Smith, Theories of nationalism, London, 1983, p. 33.

خفاشاً عجوزاً ويتساءل كشاعر قومي سوري «أين من يفني ويحيي ويعيد، يتولى خلقه طفلاً جديداً»[1]. وما النهضة السورية التي بشر بها سعادة سوى ثورة أنثروبولوجية لخلق هذا الإنسان المرتجى. وبالتالي ما أقرب هذه الدعوة إلى الدعوات الدينية التي يشكل اعتناقها بداية حياة جديدة وقطيعة مع عالم ما قبل، عالم الإثم أو عالم الجاهلية!

أعلن الزعيم في 1937 «أن العالم قد شهد في هذه البلاد أدياناً تهبط إلى الأرض من السماء أما اليوم فيرى ديناً جديداً من الأرض رافعاً النفوس بزوبعة حمراء إلى السماء»[2]. وكما لكل ديانة مقدساتها، كذلك للحركات القومية. فمقابل الديانات السماوية التي تقدس الله، قدست فاشية موسوليني الدولة sacralisation de l'état، كما قدست نازية هتلر نقاء العرق الجرماني. وهذا ما

(1) خليل حاوي، م.س.، ص 136.

(2) سعادة، المحاضرات العشر، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 8، ص 100-101.

دعا بعض الباحثين الأوروبيين إلى رمي الأيديولوجيات القومية بالوثنية. أما سعادة فكان المجتمع قبلته ومحرابه: «إن الفلسفة القومية الاجتماعية تبتدئ في المجتمع وتنتهي فيه»[1].

إنما هذه الديانة السياسية الكلية التي دعا إليها الزعيم جاءت من دون خالق أو جنة أو ساعة قيامة أو يوم حشر. فالحياة الدنيا هي الهم الأساسي وهدف النهضة، أما الآخرة فمتروكة للاجتهاد الشخصي إن شئنا. يقول الزعيم: «فما دمنا نقتتل على السماء لا يمكننا أن نربح الأرض، فلكي نربح الأرض يجب أن نقاتل صفوفاً موحدة في سبيل الأرض وبربحنا الأرض نربح الجنة»[2]. وهنا نقطة خلاف أساسية مع الديانتين المسيحية والإسلامية اللتين تركزان على الآخرة والثواب، أما هذه الأرض فليست سوى دار الفناء.

(1) دايه، سعادة وهشام شرابي، م.س.، ص 236.

(2) سعادة، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 8، ص 341.

يقول نديم محسن: «إن الفلسفة القومية الاجتماعية والنهضة هي دين العصر الحديث»[1]. وهذا الاجتهاد مرتكز على مواقف صريحة للزعيم منها: «ليعلم الناس أن الحركة السورية القومية الاجتماعية ليست مجرد فكرة بل عقيدة قومية وإيمان وفلسفة وأنها ليست أقل من ذلك فعلاً»[2].

كل ديانة تستدعي إيماناً، فالعقل وحده غير مؤهل لاستيعاب الحقيقة والإحاطة بكل جوانبها. ومن يؤمن هو من يهب نفسه لقضية ولا يسأل ولا يدع الشك يساوره. فالإيمان هو بالجوهر مفهوم غير عقلاني irrationnel. يقول شرابي:

(1) نديم محسن، م.س.، ص 377. بهذا الخصوص تكلم الزعيم عن «الدور الرابع في تاريخ هذه الأمة: من البعل الأول إلى مار جرجس، إلى الخضر، إلى النهضة القومية الاجتماعية»، راجع خطاب سعادة، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 8، ص 202.

(2) الكلام لسعادة، وارد في مداخلة نديم محسن، م.س.، ص 337.

«أما الإيمان فقد خلقه سعادة في شعب لم يعرف معنى الإيمان حتى في صميمه ـ الإيمان بالله»[1]. ويتابع: «حتى إن المعرفة العقلية المجردة لتقف، في السياق الطويل، عقبة في وجه الإيمان المتغلب على كل ضعف فطري في الإنسان، إذ إن كل ما تستطيع المعرفة العقلية الوصول إليه هو توضيح قواعد الإيمان وتثبيته في العقل كما في القلب ولكن ليس بإمكانها أن تحل محله»[2]. قد يستغرب أن يرد هذا الكلام على لسان هشام شرابي وهو المتمعن بالفلسفة الغربية، إلّا أن الفكر القومي هو هو في أي بقاع كان، يفلت العنان لقوى غير عقلانية[3]. فالإيمان المطلق والولاء والتضحية مفاهيم لا تتلاءم مع العقل المشكك والمراجع والمعلل وكثيراً ما تجنح هذه المفاهيم بالمرء نحو الغلو والتعصب!

(1) جان دايه، سعادة وهشام شرابي، م.س.، ص 198.
(2) المرجع نفسه، ص 199.
(3) Cf. William Ebenstein, Great political thinkers, USA, 1969, 4th edition, p. 611.

الطقوس بين الأول من آذار والثامن من تموز[1]

قيل إن أتباع سعادة قدّسوه وهو على قيد الحياة وألّهوه عند استشهاده[2]. وقد لفت نظرنا حازم صاغية إلى البعد الديني في عالم سعادة وفي سلوك الحزب القومي. فعدَّد بعض هذه المظاهر: منها أن الزعيم «لم يتهيب مماثلة نفسه بالمسيح» الذي سلّمه رجال الدين اليهود إلى أخصامه[3]، ومنها أن القوميين يلتزمون «في قسمهم تحزيب أفراد أسرهم وتثبيت رموز الحزب وشاراته في بيوتهم»[4]، ومنها أيضاً عقوبة المقاطعة الحياتية التي راح ضحيتها بعض المسؤولين الحزبيين والتي هي أشبه بالحرم الكنسي[5].

فلو سلكنا مع صاغية هذا الدرب لوصلنا

(1) الأول من آذار هو تاريخ ميلاد أنطون سعادة بينما الثامن من تموز هو تاريخ إعدامه.
(2) المرجع هو مقال باللغة الإنكليزية ولقد فقدته للأسف.
(3) صاغية، م.س.، ص 215.
(4) المرجع نفسه، ص 220.
(5) المرجع نفسه، ص 224.

إلى نتائج مذهلة: فتكون عودة سعادة إلى لبنان والاستقبال الحاشد الذي نظم له في الثاني من آذار 1947 أشبه «بأحد الشعانين» عندما دخل المسيح أورشليم في ترحيب شعبي لا مثيل له. ولقلنا إن آخر أيام سعادة كانت «طريق الجلجلة» ويصير هشام شرابي بالتالي «يوحنا الحبيب»، وحسني الزعيم يوضاس الأسخريوطي إلخ. ولكن نستدرك ونذكر أن كل الأحزاب الكلية شكلت نوعاً من الديانات أو المؤسسات الدينية، ولا نستثني من هذا التوصيف الأحزاب التي اعتنقت فلسفة المادية التاريخية كالأحزاب الشيوعية[1].

يذكرنا عاطف عطية أن قناعات الإنسان الدينية تمتحن في ثلاث: الولادة (ختان أم عماد) والزواج والموت، وللحزب القومي رمزية symbolique وافرة ومتشعبة في هذا الخصوص. فلنراجع هذه المحطات الثلاث. نتساءل أولاً ألا

(1) عبادة شخص ستالين culte de la personnalité بلغت ما لم تبلغه عبادة وهو حي. أما يوم أعلنت وفاته فكان أشبه بهستيريا جماعية في شوارع موسكو.

يمنح أداء القسم الحزبي نوعاً من النعمة النورانية التي تفيض على المستجد، فتلبسه «صبغة» بالمعنى الديني فيدخل الحزب وكأنه يترهب. وبالعودة مجدداً إلى خليل حاوي، نذكّر كيف تمنى غسل الطفل «بالزيت والكبريت، من نتن الصديد»[1] وهذه العملية أشبه بسر المعمودية الذي يهب حياة جديدة حسب الليتورجية المسيحية. وما اعتناق المبادئ الحزبية إلّا رتبة عماد كفيلة بأن يولد «من جديد ألوف من الشباب ولادة ثانية»، فيولدون «أقوياء الخلق، مؤمنين، فخورين بأمتهم، لا حدّ لإيمانهم بزعيمهم لأن إيمانهم بأنفسهم وبحقيقتهم، لم يعد يحدّه حدّ»[2]. أما في ما يتعلق بالزواج فكاد الحزب يحل مكان المولجين بالأمر في «كتب الكتاب» أو «عقد القرآن». أعرب سعادة في رسالة إلى إدفيك جريديني (شيبوب) عن نيته في عقد زواج مدني يسجل في دوائر الحزب[3]، كما عُرف

(1) خليل حاوي، م.س.، ص 163.
(2) جان دايه، سعادة وهشام شرابي، م.س.، ص 205.
(3) جان دايه، تجربة فخري معلوف، دار نلسن، بيروت، 2004، ص 19.

الحزب القومي في ما بعد بإقامة احتفالات الزواج لمحازبين أمام مسؤولين قياديين[1]. فالممارسات القومية تميل تلقائياً إلى نزع بعض الصلاحيات من رجال الدين ووضع اليد عليها وتثبيت طقوس جديدة مكتملة المراسم. وأخيراً وليس آخراً، ففي مناسبات الموت للقوميين حضور لافت تنظيمياً وخطابياً في كل جنازة أو ذكرى، وتكون كلمة الحزب التأبينية بمثابة صلاة المرافقة للفقيد مؤكدة على انتمائه الحصري للعقيدة حتى الرمق الأخير. وهذه الطقوسية ليست سوى بعض تجليات المخيلة الجماعية للقوميين السوريين imaginaire collectif.

النبي ـ البطل

إلّا أن دعوة سعادة إلى إقامة ديانة علمانية اصطدمت بحاجزين اثنين. لمس الزعيم أن ثمة هوة بينه وبين بني قومه في ما يخص القضية الدينية، وتعاطى بالتالي مع الأمر على هذا

(1) المرجع نفسه.

الأساس. فلو تفحصنا المسألة من منظار أوغست كونت Auguste Comte لاستخلصنا أن الزعيم كان قد بلغ الطور الوضعي état positif الذي يمكن المرء من معرفة القوانين التي ترعى الظواهر الاجتماعية، بينما ظل السواد الأعظم من أبناء الأمة إما في الطور اللاهوتي état théologique وإما في الطور الميتافيزيقي état métaphysique. في هذين الطورين يقوم البحث في المسببات والنهايات وهذا شأن كل الشعوب التي لم تتحرر من سلطة ما وراء المادة ومن طغيان القوى المجردة. شكلت هذه الهوّة أول حاجز بوجه مشروع سعادة الطامح إلى تثبيت ديانة دهرية. فكان الصوت الذي يصرخ في البرية إذا صحّ التعبير.

أما العائق الثاني في هذا المضمار فكان خطاب الزعيم بالذات، هذا الخطاب الذي لم يتحرر لا في الشكل ولا في المضمون من طابعه الديني، ولا عجب بالتالي إن أطل الزعيم على أتباعه بحلة نبي جاء يدكّ الهيكل ويعيد بناءه.

يقول شرابي الذي واكب الزعيم منذ عودته من المنفى في 1947 وحتى إعلان الثورة القومية الاجتماعية الأولى في 1949: «كل من عرف سعادة أو سمعه لا بد خبر ذلك التيار السحري الذي يسري في العقل والشعور معاً من مجرد الوجود معه في مكان واحد...»[1]. إن هذه السلطة الكارزماتية التي تمتع بها سعادة لم تكن مبنية على قاعدة العقل ولا على قاعدة التقليد الموروث إذا ما اعتمدنا نظرية فيبار Weber، بل إن هذه السلطة نابعة من «الطابع المقدس للشخص أو من قدرته البطولية أو من النظام المنزل والموحي إليه أو من النظام الذي ابتكره هو بالذات»[2]. لا يعلن القومي السوري ولاءه للعقيدة التي وضعها سعادة فحسب بل يعلن بشكل إيماني ولاءه لشخص سعادة الذي جسّد نموذجاً ومثالاً مناقبياً للحياة[3]. يقول شرابي:

(1) جان دايه، سعادة وهشام شرابي، م.س.، ص 119.

(2) Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, II, Cérès Editions, Tunis, 1967, p. 689.

(3) المرجع نفسه، ص 212.

«إن البطل في نظر الشعوب المناضلة يعتبر أقرب من وصل إلى درجة الإنسان المتفوق المشترك في عالم الآلهة»[1]. لم يجسد سعادة صورة البطل فحسب بل إنه صارح الجماهير بلغة المرسلين وكأنه يغرف وينهل من المصادر المقدسة. عندما صرّح «فليؤمن من شاء بما يشاء»[2] أما كان يستلهم من سورة الكهف التي تقول: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»[3]؟ لا بل أكثر من ذلك، ألا يذكرنا صوت الزعيم الصارخ: «إننا في الحزب قد بطل أن نكون محمديين، مسيحيين، أو دروزاً وصرنا سوريين قوميين اجتماعيين فقط»[4] ألا يذكرنا بصرخة أخرى إنجيلية هذه، تعلن «فلم يبق من بعد يهودي أو

(1) المرجع نفسه، ص 213.

(2) سعادة، من رسالة إلى غسان تويني في 2/ 2/ 1946، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 11، ص 28.

(3) الآية 29/ سورة الكهف.

(4) سعادة، المحاضرات العشر، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 8، ص 140.

يوناني، عبد أو حر، ذكر أو أنثى، لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع»[1]؟. والأمثلة عديدة في مخاطبة سعادة الحشود!

فكيف بالتالي استغراب هذه النفحة التبشيرية وسعادة بالذات ما انفك يستخدمها؟ أليس هو القائل: «أتت تعاليمنا القومية ديناً واحداً موحّداً ليرفع هذه الأمة»...؟[2]

الصراع مع الآلهة

يقول أحد أبطال مسرحية لجان بول سارتر: «إن كان الله موجوداً فالإنسان عدم، أما إذا كان الإنسان موجوداً...»[3] هذا من الناحية الأونتولوجية ontologie، فوجود الخالق بحسب نظرية سارتر ينفي حرية الإنسان. لم يطرح سعادة المشكلة على هذا المستوى الفلسفي إلا أن ثمة

(1) رسالة بولس إلى أهل غلاطية، III/28.
(2) سعادة، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 7، ص 204.
(3) Jean Paul Sartre, Théâtre, Le diable et le bon dieu, Gallimard, 1962, p. 451.

ثنائية دائمة الحضور في بنيته الذهنية، فكان تعايش هش إن لم يكن صدام بين قطبين: الحياة الدنيا والآخرة، الإنسان والخالق. وبالنتيجة فالمسألة مسألة هدف وغائية finalité: أيعمل المرء من أجل إنقاذ مجتمعه من الضلال أم يعمل من أجل جنة الخلود؟ تنافس لا محال بنظر الزعيم بين من يجهد من أجل دنياه أي أمته، وبين من يجهد في سبيل دينه بغية الآخرة! ومنها قول الزعيم «الحق انتصار على الباطل في معركة إنسانية وليس في معركة غيبية أو إلهية تجري وراء العالم ولا تشرك فيها الإنسانية ـ المجتمع الإنساني»[1].

ولكم توقف سعادة عند كلام لميخائيل نعيمة وآخر لحسين هيكل في توصيفهما لذهنية الشرقي الذي يقول: «لا غالب إلا الله» و«لتكن مشيئتك»، مقابل ذهنية الغربي الذي يعلن: «ولا

(1) الكلام لسعادة، وارد في مقال لهشام شرابي، راجع جان دايه، سعادة وهشام شرابي، م.س.، ص 141.

غالب إلا أنا» و«لتكن مشيئتي»[1]. كان هم الزعيم كحامل فكرة النهضة أن ينزع عن سوريا تلك الطباع «الشرقية» الخمولة والمستسلمة للقدر والمدمنة على «أفيون الشعوب». لقد رفض سعادة الإذعان «للمكتوب» وللمحتم، إلّا أنه في صراعه مع الآلهة لم ينجُ من «التركة» الدينية ورواسبها. ولذا وقع في بعض المفارقات: فقد جاء دهرياً ينطق بلغة الرسل، وأطل نبياً يتنكر للآخرة[2].

(1) سعادة، الأعمال الكاملة، م.س.، مجلد 6، ص 9-318.

(2) راجع بهذا الخصوص الجدل الذي دار حول الموضوع: جان دايه، سعادة وهشام شرابي، م.س.، ص 120. راجع أيضاً جان دايه، تجربة فخري معلوف، م.س.، ص 18-19.

الزعيم واليعربي[1]

بين أبي نواس وابن خلدون وأنطون سعادة

أيتها الصحراء... إنك تكذبين...
هذه الرمال التي تعطينا
في كل عام سجناً أو قصيدة...
محمد الماغوط[2]

أستهل مداخلتي بكلام لجاك بيرك في كتابه «العرب من الأمس إلى الغد» فحواه أن الحزب السوري القومي الاجتماعي يسعى إلى بعث

(1) نشرت أجزاء من هذا المقال تحت عنوان «الشعوبي واليعربي والجبلي» في جريدة النهار بتاريخ 19 نيسان 2004، صفحة قضايا النهار.

(2) محمد الماغوط، «حريق الكلمات»، ديوان «حزن في ضوء القمر»، دار العودة، بيروت، 1973، ص 61.

الزعيم واليعربي[1]

بين أبي نواس وابن خلدون وأنطون سعادة

أيتها الصحراء... إنك تكذبين...
هذه الرمال التي تعطينا
في كل عام سجناً أو قصيدة...
محمد الماغوط[2]

أستهل مداخلتي بكلام لجاك بيرك في كتابه «العرب من الأمس إلى الغد» فحواه أن الحزب السوري القومي الاجتماعي يسعى إلى بعث

(1) نشرت أجزاء من هذا المقال تحت عنوان «الشعوبي واليعربي والجبلي» في جريدة النهار بتاريخ 19 نيسان 2004، صفحة قضايا النهار.

(2) محمد الماغوط، «حريق الكلمات»، ديوان «حزن في ضوء القمر»، دار العودة، بيروت، 1973، ص 61.

الشعوبية القديمة[1]. والشعوبي عامة هو من ينكر فضل العرب ويحطّ من شأنهم، والشعوبية حركة داخلية نشأت في المجتمع الإسلامي منذ ظهور الخوارج الذين أبوا أن يكون للعرب على العجم فضل طالما الجميع اعتنق الإسلام. إلا أن هذه الحركة بلغت ذروتها في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). فعبرت في العصور العباسية عن صراع على المناصب والنفوذ بين المتحدرين من أصل عربي وبين العجم بيد أنها شكلت في نظر البعض مجرد حركة أدبية بريئة من الاعتبارات القومية التي تلصق بها اليوم[2].

نظر أنطون سعادة إلى «الصراع الجنسي العظيم بين الشعوبيين والعروبيين» في التاريخ

(1) Jacques Berque, Les Arabes d'hier à demain, Seuil, Paris, 1969, p. 291.

(2) Alessandro Bausani, The Persians, London, 1962, p. 78; H. T. Norris, The Shuubiyyah, in Cambridge History of Arabic Litterature, Abbasid Belles-Lettres, Cambridge, 1990, pp. 31-47.

على أنه صراع حتمي بحجة أنه لا يمكن جمع أبناء أمم مختلفة في ظل الخلافة ضمن امبراطورية واسعة لا يربط بين أبنائها سوى الدين أو اللغة[1]. ولقد رمي الزعيم بالشعوبية ولم ينجُ حزبه من هذه التهمة[2]. كتابات سعادة على كل لا تترك مجالاً للشك حول نظرته إلى العرب إجمالاً وإلى بيئة «العُربة» أي الجزيرة العربية حسب تعبيره. ففي معرض إفحام الشاعر رشيد سليم الخوري في سجال دار بينهما حول المسيحية والإسلام، يقول الزعيم: «نشأت المسيحية في سورية بعد أن كان مضى عهد طويل على ارتقاء السوريين عن مرتبة البربرية التي

(1) أنطون سعادة، جنون الخلود، الأعمال الكاملة، مجلد 5، مؤسسة سعادة للثقافة، 2001، ص 7-246.

(2) Hanna & Gardner, Al-Shuubiyyah up-dated, The Middle East Journal, winter, 1966, p. 347;

عبد الهادي الفكيكي، الشعوبية والقومية العربية، بيروت، منشورات دار الآداب، ص 100-101؛ محمد جميل بيهم، العروبة والشعوبيات الحديثة، بيروت، 1957، ص 47.

بقي عليها العرب بعامل بيئتهم الطبيعية غير القابلة العمران والتمدن»[1]. ويتابع: «أما الإسلام فقد نشأ في العُربة التي لا عمران فيها ولا تمدن والعرب لم يرتقوا عن مرتبة البربرية ولم يعرفوا العلم. وفنونهم مقصورة على الغزو والسلب والاحتيال ونظم الشعر»[2]. وكان سعادة استند في طعنه بعرب ذاك الزمان إلى الآية القرآنية التي جاء فيها «الأعراب أشد كفراً ونفاقاً»[3]، فلم يميز بين العرب والأعراب (أي البدو) واعتبر الجميع أهل ناقة وجمل وسبي!

واضح أن الزعيم لم يكن يفخر بالماضي العربي، فلم يصرح يوماً على غرار بعض مسيحيي المشرق السوري، أنه منحدر من الغساسنة ولم نجد له صورة شمسية بالزي العربي كما درجت العادة بين شباب تلك الفترة،

(1) سعادة، جنون الخلود، م.س.، ص 90.

(2) م.س.، ص 91.

(3) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية 97.

يتنكرون ويلبسون العقال والكوفيّة والعباءة ويتمنطقون بالسلاح تيمناً بفرسان البادية. وما كان سعادة ليتبنى كلام العروبيين العاطفيين الذين كانوا يؤكدون في كل حديث على انتمائهم العربي ليقتنع الطرف المستمع بذلك، فلا يُشكِّك بنياتهم. وبعضهم كان يردد مثل هذه الأبيات:

«لا زار جفني الكرى لا هزّني الطرب
إن كنت يوماً لغير العرب أنتسب»[1]

أبت نفس الزعيم هذه الممالقة لا بل نصب نفسه في موقف معارض لتيار العروبة الجارف. يقول جوزيف شويري إن أنطون سعادة كان يظهر «عداءه العنصري القومي الشوفيني «السوري» لكل ما هو عربي بوضوح تام. وقاده هوسه الكلي بالمزيج السوري «الراقي» والحضارة السورية «المتفوقة» إلى اعتبار الفتح العربي من الأحداث الطارئة العابرة

(1) Robert M. Haddad, Syrian Christians in Muslim Society, an interpretation, Princeton University Press, 1970, p. V.

بقي عليها العرب بعامل بيئتهم الطبيعية غير القابلة العمران والتمدن»[1]. ويتابع: «أما الإسلام فقد نشأ في العُربة التي لا عمران فيها ولا تمدن والعرب لم يرتقوا عن مرتبة البربرية ولم يعرفوا العلم. وفنونهم مقصورة على الغزو والسلب والاحتيال ونظم الشعر»[2]. وكان سعادة استند في طعنه بعرب ذاك الزمان إلى الآية القرآنية التي جاء فيها «الأعراب أشد كفراً ونفاقاً»[3]، فلم يميز بين العرب والأعراب (أي البدو) واعتبر الجميع أهل ناقة وجمل وسبي!

واضح أن الزعيم لم يكن يفخر بالماضي العربي، فلم يصرح يوماً على غرار بعض مسيحيي المشرق السوري، أنه منحدر من الغساسنة ولم نجد له صورة شمسية بالزي العربي كما درجت العادة بين شباب تلك الفترة،

(1) سعادة، جنون الخلود، م.س.، ص 90.
(2) م.س.، ص 91.
(3) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية 97.

يتنكرون ويلبسون العقال والكوفيّة والعباءة ويتمنطقون بالسلاح تيمناً بفرسان البادية. وما كان سعادة ليتبنى كلام العروبيين العاطفيين الذين كانوا يؤكدون في كل حديث على انتمائهم العربي ليقتنع الطرف المستمع بذلك، فلا يُشكّك بنياتهم. وبعضهم كان يردد مثل هذه الأبيات:

«لا زار جفني الكرى لا هزّني الطرب
إن كنت يوماً لغير العرب أنتسب»[1]

أبت نفس الزعيم هذه الممالقة لا بل نصب نفسه في موقف معارض لتيار العروبة الجارف. يقول جوزيف شويري إن أنطون سعادة كان يظهر «عداءه العنصري القومي الشوفيني «السوري» لكل ما هو عربي بوضوح تام. وقاده هوسه الكلي بالمزيج السوري «الراقي» والحضارة السورية «المتفوقة» إلى اعتبار الفتح العربي من الأحداث الطارئة العابرة

(1) Robert M. Haddad, Syrian Christians in Muslim Society, an interpretation, Princeton University Press, 1970, p. V.

الأهمية»[1]. كما يخبرنا محمد جميل بيهم أن الزعيم كان يدلل في أحاديثه «على قصور العرب الفطري وعلى تفاهة المدنية العربية» وقد طرح على محاوره السؤال التالي: «هل كان للعرب مدنية جديرة بأن تحملنا على الانتساب إليهم؟»[2].

ماذا حدا بسعادة إلى اتخاذ موقف مناقض للأجواء العروبية الأكثرية السائدة في بلاد الشام محط دعوته؟ ولِمَ استعمل هذا الكلام الجارح دون مواربة ولا تلطيف؟ لماذا آثر الوقوف بمواجهة خطي نار واحدهم لبناني ضيق، والآخر يعربي له امتداداته الفكرية والشعبية؟ ألأنه اعتبر أن نظريته علمية لا تقبل المناقشة أم لأن هناك ثمة تأثيرات وأجواء دفعته إلى استكمال بنية فكرية فريدة تحمل الكثير من التحدي للقناعات السائدة والمكرسة؟

(1) جوزيف شويري، مقدمة لكتاب لبيب زويا، الحزب القومي الاجتماعي، تحليل وتقديم، بيروت، دار ابن خلدون، ص 13.

(2) محمد جميل بيهم، م.س.، ص 47.

بين الخارجية الفرنسية Quai d'Orsay والخارجية البريطانية Foreign Office

ظهر أنطون سعادة على مسرح الأحداث والهلال الخصيب يحمل بصمات اتفاقية سايكس - بيكو التي شكلت تسوية بين مطامع استعمارية فرنسية وأخرى بريطانية. إنما الصراع بين السياستين الخارجيتين لهاتين الدولتين الأوروبيتين، لم يكن قابلاً للتدارك لأنه أعمق من تضارب المصالح القومية والاقتصادية. فالخلاف ناتج عن مفهومين مختلفين لدور المستعمر حيال الرعايا الأجانب[1]. كانت فرنسا تطمع أن يصير سكان البلاد الأصليين indigènes أقرب ما يكونون إلى الافرنسيين أنفسهم، وكان ذلك تطبيقاً لقناعة راسخة عند المسؤولين في وزارة الخارجية الفرنسية Quai d'Orsay وفي غيرها من دوائر الإدارة، أن لبلادهم رسالة تمدينية mission civilisatrice[2].

(1) لفت نظري إلى هذا التمايز البروفسور في الكوليج دي فرانس المؤرخ هنري لورانس.

(2) Ohannès pacha Kouyoumdjian, Le Liban à la veille et au début de la guerre, Centre d'histoire arménienne contemporaine, Paris, 2003, p. 41.

ألذ ما يستمتع به مسؤول فرنسي يزور الشرق هو الاستماع لتلميذ من مدارس الإرساليات في بيروت أو الإسكندرية ينشد قصائد لافونتين La Fontaine. فانطلاقاً من هذه الرؤية وهذه القناعات كان لزاماً على فرنسا تعليم لغتها وتاريخها لأبناء تلك المستعمرات التي أنعم الله عليها بأن تكون من نصيبها. وتباعاً على هذه الشعوب أن ترتقي وتنهض من خلال تبنيها نموذج الترقي الفرنسي، فيفخر «البستنجي» بثمار بستانه!

على عكس ذلك كانت السياسة البريطانية تجهد في أن تبقى الشعوب المستعمرة natives على ما هي عليه من أصالة وسجية وفطرة، ومن بداوة في ما يخص البلاد الناطقة بالضاد[1]. فالإنكليزي كثيراً ما كان يهزأ من الشرقي المتفرنج ويدعوه wog. فلا عجب أن يصير الأمير فيصل المتأصل في الحجاز، محط آمال الكولونيل لورنس ولا غرو أن امتنع ممثل التاج البريطاني عن مخالطة

(1) Henri Laurens, Lawrence en Arabie, Découvertes, Gallimard, 2003, pp. 17, 21-23.

أبناء المدن أمثال البيروتيين وغيرهم من الذين يتكلمون اللغات الأوروبية ويقطنون الحواضر الساحلية. فهم levantins أي wogs أي أنهم ينتمون إلى منزلة هجينة مخضرمة تفتقر إلى ذلك «الأكزوتسم» exotisme الذي يلتمسه السائح البريطاني عندما يزور البيداء ورجالها الأشاوس.

وإنكلترا كانت دائماً مفتونة بالصحراء وأدبها في القرن التاسع عشر أو في القرن العشرين. كان رئيس الوزراء البريطاني دزرايلي Disraeli اليهودي الأصل يفاخر، في عز سطوة بريطانيا العظمى أيام الملكة فيكتوريا، بأجداد له من الأعاريب والبدو. فراح يتشاوف على زملائه السياسيين البريطانيين بأصوله السامية ويقول إن العرب ليسوا سوى يهود على صهوات الخيول، وكأني به شاعر جاهلي أو عمرو بن كلثوم يعدد أمجاد بني قومه[1].

(1) Bernard Lewis, Les juifs pro-islamiques, in Le retour de l'Islam, NRF, Editions Gallimard, 1985, pp. 319, 320.

أضف إلى ذلك أن ثمة نظريات عرقية كانت سائدة في بعض الأوساط في أوروبا الشمالية، في المحافل الألمانية كما في البريطانية منها. هذه النظريات كانت ترفض وتدين الاختلاط العرقي وكانت بالتالي تدعو إلى الحفاظ على النقاء السلالي. وهذا ما جعل بعض الإنكليز ينظر إلى الأعرابي على أنه خالص النسب متنقلاً في صحرائه بمنأى عن الاختلاط بسائر الأعراق محافظاً على نقاء الدم وأصالة الهوية.

بين أثينة وإسبرطة! إما كيمياء النسيج وإما عدمية النقاوة!

إلا أن سعادة لم يكن لينساق وراء نموذج الشيخ العربي الرفيع النسب المتربع في ظل «بيت الشعر» والمفاخر بقبيلته والمعدد لمآثر قومه، كما أنه لم يعتنق يوماً نظرية العرق الصافي بل تكلم على مزيج سلالي سوري. وخلافاً لما قد يميل البعض إلى الاعتقاد كان الزعيم يفضل ازدهار التجارة والفكر التي مثلته أثينة على النموذج الانضباطي العسكري والأرستقراطي الذي مثلته إسبرطة. قال في كتاب نشوء الأمم: «فحيث

امتزجت السلالات قديماً، كانت المدنية أرقى. وكانت إسبرطة تمانع الاختلاط مع الأجانب محافظة على نقاوة دمها ولكنها في المدنية دون أثينة، التي كثر فيها الاختلاط الدموي. . .»[1] ثم عاد يذكر في محاضرته الرابعة أن النبوغ الإغريقي نلتمسه في أثينة المختلطة، لا في إسبرطة المنعزلة عن الغير[2]. فلنقارن عند هذا الحد بين إسبرطة المحافظة على صفاء دمها، وجاهلية العرب المحكومة بعلم الأنساب. تذكر التواريخ القديمة أن النعمان بن المنذر عندما قدم على كسرى اعتز بأرومة العرب قائلاً: «وأما أنسابها وأحسابها فليست أمة من الأمم إلا وقد جهلت آباءها وأصولها». . . وبالمقابل. . . «ليس أحد من العرب إلا يسمي آباءه أباً فأباً، حاطوا بذلك أحسابهم، وحفظوا به أنسابهم، فلا يدخل

(1) أنطون سعادة، نشوء الأمم، الأعمال الكاملة، مجلد 3، ص 23.

(2) أنطون سعادة، المحاضرة الرابعة، الأعمال الكاملة، المجلد 8، ص 46.

رجل في غير قومه ولا ينتسب إلى غير نسبه، ولا يُدعى إلى غير أبيه»[1]. هل هذا الواقع مدعاة للمفاخرة؟ قد يجيب الزعيم وهو الذي صرح: «غلب في الجماعات المنحطة أو الأولية أو البربرية أنها حافظت على نقاوة دمها، لأنها لانحطاطها، لم تكن تفقه رابطة اجتماعية غيرها»[2].

فإما كيمياء المزيج وإما عدمية النقاوة!

البيئة الجغرافية أم رابطة الدم!؟

عاش سعادة زمناً راجت فيه النظريات العرقية، فكان لا بد له من أن يعترف «بواقع الفوارق السلالية»[3] إلا أنه أعطى للبيئة الدور الأساسي في تكوين المجتمع رافضاً الانجرار وراء الطروحات النازية وغلوها. فصحيح أن الأرض بنظره تقدم الممكنات لا

(1) ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، الجزء الثاني، القاهرة، 1965، ص 6.
(2) سعادة، نشوء الأمم، م.س.، ص 42.
(3) سعادة، المحاضرة الرابعة، م.س.، ص 47.

الحتميات[1]، إلا أنها «تكيف الإنسان وهو بدوره يرد الفعل ويكيفها»[2]. مما قاد سعادة إلى القول: «لعل سورية أفضل مثال للبيئة التي تصهر الجماعات المختلفة النازلة بها وتحولها إلى مزاج واحد وشخصية واحدة»[3]. واضح أن الدور الأساسي هو للجغرافية على حساب العلاقة الدموية والنقاء السلالي. فأرض سوريا «الخصبة التربة الغزيرة الأنهر»[4] منفتحة للتمازج مختلفة عن صحراء العربة الحافظة لنقاوة الدم. ولقد قاده هاجس التمايز عن العرب أن راح يفاضل بين الصحراء السورية الصالحة للزراعة والصحراء العربية الرملية[5] مشيراً إلى أن انحطاط البيئة في

(1) سعادة، نشوء الأمم، م.س.، ص 92.
(2) سعادة، نشوء الأمم، م.س.، ص 30.
(3) سعادة، نشوء الأمم، م.س.، ص 136.
(4) سعادة، المحاضرة الخامسة، الأعمال الكاملة، مجلد 8، ص 61.
(5) سعادة، المحاضرة الرابعة، م.س.، ص 58؛ راجع أيضاً: Victor Müller, En Syrie avec les bédouins, Paris, 1931.

بلاد العرب يدفع بالتطور نحو الانحطاط[1]. وكأني به يريد ضرب علاقة النسب التي هي أساس «نظام العشيرة الدموي»[2]. البيئة الجغرافية بمواجهة رابطة القربى، هذا التعارض opposition لا يغيب عن فكر سعادة لا بل نلتمسه في كل زاوية من كتاباته التأسيسية. وكأنه ينطلق من التفسير الفارسي لنص الآية الثالثة عشرة من سورة الحجرات التي جاء فيها «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...» وذلك ليحدد هوية الشعوب على أنها مجموعات هويتها مرتبطة بإقليم جغرافي معين، بينما تقوم القبيلة على النسب ورابطة الدم[3].

هنا لا بد استطراداً من طرح السؤال للاستفسار عن العهد الذي صارت فيه سوريا

(1) سعادة، نشوء الأمم، م.س.، ص 45.

(2) سعادة، نشوء الأمم، م.س.، ص 57.

(3) Roy P. Mottahedeh, The Shuubiyyah controversy and the social history of early islamic Iran, IJMES, VII, 1976, pp. 161-182.

بالتحديد شعباً متماسكاً؟ بحسب الزعيم «جاء اتحادها النهائي، في نموها السياسي والاجتماعي، في العهد السلوقي الذي قامت فيه دولة إمبراطورية سورية عامة لا تستند إلى شعب معين من شعوب سورية القديمة التي صارت شعباً واحداً»[1].

أبو نواس يشرب نخب المدن ويتهكم على الماشية

لم يأت الزعيم، وهو الغزير الإنتاج، على ذكر عنترة العبسي ولا المهلهل واكتفى بذكر المتنبي عرضاً. فلم تجاهل فحول الشعراء في الجاهلية والعصور الذهبية في حين استشهد بأبيات لأبي نواس؟ وقد عرف سعادة به على أنه «الشاعر الفارسي المزيج، السوري البيئة والحضارة» ذو الأسلوب «المجوني البديع»[2]. كما استشهد الزعيم بأبيات من ديوان الخمريات تتهكم «على الوقوف على الطلول والبكاء والعويل

(1) سعادة، المحاضرة الرابعة، م.س.، ص 57.

(2) سعادة، الصراع الفكري في الأدب السوري، الأعمال الكاملة، مجلد 6، ص 322.

لأنه (أي أبو نواس) ابن بيئة تختلف عن بيئة شاعر الصحراء»[1].

كان التجديد وبعثه هاجس سعادة في الحياة السياسية كما في الحياة الأدبية. رفض التقليد وكان يقول: «أنظر إلى شعرائنا كيف يحدون العيس في منظوماتهم»[2]. تساءل كيف أن بعض الكتاب السوريين «يتكلمون على الغبراء والبطحاء وبلادهم جبلية وسهلية خضراء»[3]. ولكم رفض على غرار أبي نواس «البكاء التقليدي والتلهف والنواح والندب التي أغرقت الشعر العربي القديم في عبابها...»[4].

لم يجمع بين أبي نواس وسعادة رفض التقليد الأعمى بقدر ما جمعهما رفض مصدر هذا التقليد أي النموذج البدوي الذي ينتج هكذا أدب متحجر وتردادي. ولا داعي للتذكير كيف وكم

(1) م.س.، ص 322.
(2) م.س.، ص 331.
(3) م.س.، ص 331.
(4) م.س.، ص 322.

سخر أبو نواس من بني أسد ومن قيس ومن تميم وكيف زعم أن «ليس الأعاريب عند الله من أحد». إلا أن أبا نواس لم يكن شعوبياً خلافاً للاعتقاد السائد بل انخرط كلامه في الصراع الدائر بين مضر واليمن[1]. فحتى ظهور الإسلام كانت مدنية اليمن urbanisme yamanite مدعاة فخر لأبناء الجنوب في كل سجال مع عرب الشمال المقتصرة حياتهم على البداوة، إلى أن ظهر الإسلام فكان العز لعدنان وضعفت شوكة قحطان.

كانت حضارة المدن نقطة التلاقي وإن لأسباب مختلفة بين شاعر المجون والداعي إلى النهضة السورية[2]. يفاخر أبو نواس بحياة المدن المتمثلة civilisation citadine بشرب الخمر، وفي المقابل يسخر من عالم البداوة المتجسد بشرب حليب الناقة[3]. تكنّى أبو نواس بأبناء الجنوب

(1) Albert Arazi, Abu Nuwas, fut-il shuubite? Arabica, Leiden, 1979, tome XXIV, pp. 1-61.

(2) Ibid, p. 29.

(3) Ibid, p. 31.

فهم بنظره «أبناء الملوك». يقول: «نحن ملوك وأهل مدنٍ ولسنا أهل وبر كنزارٍ في حلول الأخبية والنزول في الصحارى»[1].

في الخط الموازي اعتبر سعادة أن الدولة لم تنقذ من فوضى الإقطاع «إلا بالاتجاه نحو المدينة. فنشوء المدن ونموها والعمل الصناعي والاتجار أوجدت المحيط والجو الصالحين لحرية العمل وتبادل الأفكار والمعارف. إن المدينة كانت دائماً أصلح مكان لنمو الفكرة الديمقراطية»[2]. ويتابع متمماً رسم تصوره «إذا كانت هناك أرض تحدد الحياة والثقافة الإنسانيتين تحديداً يكاد يكون حتمياً، فهي دون شك الصحراء. فالصحراء لا تمنع الإنسان من الارتقاء من مرتبة الوحشية إلى مرتبة البربرية أو الجاهلية ولكنها تمنع الثقافة العمرانية»[3]. ألا يذكرنا هذا

(1) Ibid, p. 29.

(2) سعادة، نشوء الأمم، م.س.، ص 105.

(3) سعادة، نشوء الأمم، م.س.، ص 105.

التمييز بنظريات كاتب من المغرب العربي في مجالي العمران البدوي والعمران الحضري؟!

صورة العربي أم الأعرابي؟

لنعد إلى النعمان بن المنذر عندما وفد على كسرى، وافتخر بالعرب وبفضلهم على جميع الأمم. فسخر منهم كسرى بقوله إن محلة العرب «مع الوحوش النافرة والطير الحائرة. يقتلون أولادهم من الفاقة ويأكل بعضهم بعضاً من الحاجة... فأفضل طعام ظفر به ناعمهم لحوم الإبل التي يعافها كثير من السباع... وإن قرى أحدهم ضيفاً عدها مكرمة وإن أطعم أكلة عدها غنيمة، تنطق بذلك أشعارهم وتفتخر بذلك رجالهم»[1]. هذه صورة العرب والأعراب (دون تمييز) قبل الإسلام كما كان الرواة يتناقلونها. خشونة الحياة كانت سماتها الأساسية وهذه الصورة لم تتغير من الجاهلية إلى عصر أبي نواس فزمن ابن خلدون وإلى ما بعد. ولربما

(1) ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، م.س.، ص 5.

تبناها سعادة وهو يافع، فرسخت في ذهنه مما دفعه إلى القول: «ومن درسنا أحوال العرب الذين هم في جوارنا، نرى أن الفرد لا يكون عندهم سوى وحدة عددية في القبيلة، سواء في ذلك أهل الوبر وأهل المدر، والانتساب إلى إحدى القبائل هو ضرورة ومن هذه الحقيقة ندرك أهمية الثأر. ويرى فقدان الملك الشخصي عندهم... فترى الضيافة التي تفرضها عليهم أحوال معاشهم صفة عامة عندهم على السواء، وكذلك تعاملهم فيما بينهم، وخاصة معاملتهم للمرأة. وما يروى مثلاً عن كرم العرب وفروسيتهم والشعور بالشرف عندهم وضيافتهم، يروى مثله عن أهل بلاد النار»[1].

لم يكن سعادة مفتوناً بأهل البداوة وهم حسب ابن خلدون قوم لا يثقون بغيرهم «فهم دائماً يحملون السلاح ويتلفتون إلى كل جانب في الطرق...»[2]. وما معنى هذا الكرم الحاتمي

(1) سعادة، نشوء الأمم، م.س.، ص 47.

(2) ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص 138.

الذي يتغنون به وهو ليس سوى تبذير «وتكلف»، وما هذه التقاليد كالغزو والثأر وفرض الخوة ودفع دية القتل؟ أشكال لا تخدم بنظر الزعيم قيام أمة ولا يقدر لها النجاح! أبى سعادة إلا أن تكون كل الجهود منصبة في اتجاه النهوض القومي رافضاً المواقف المجانية البدائية، وطغيان ثقافة الصحراء التي لا تشكل سوى هباء وكلاماً في مهب الريح.

سعادة الخلدوني!

ما وقع طروحات ابن خلدون على سعادة؟ ذكر محمد جميل بيهم أن سعادة استند، في السجال الذي دار بينهما، إلى «المقدمة» ليندد بالعرب[1]. وبالطبع ضاق بعض العروبيين ذرعاً عندما صارت الشعوبية الحديثة تتخذ من كتابات ابن خلدون حجة ضد القومية العربية، فراحوا يفسرون كلام العلامة المغربي على أنه يعني الأعراب (أي البدو) دون العرب. وقد نسوا أن

(1) محمد جميل بيهم، م.س.، ص 47.

ابن خلدون من أصل حضرموتي وأن الصراع بين عرب الشمال وعرب الجنوب كان يتأجج حتى في الأندلس وفي المغرب. فلم يتراجع ابن خلدون عن الطعن بقوم كانوا أقل من جماعته شأناً حتى ظهور الدعوة الإسلامية إلى أن انقلبت الأيام. إلا أن سعادة لم يكن ليتوقف عند تمييز بين مضر واليمن وقد وجد في صاحب «المقدمة» ضالته. هذا مسلم عربي ومرجع علمي مكرس ينظر إلى العرب نظرة فوقية وهو الذي ينسب لأبناء العُربة خراب الأقطار التي احتلوها عندما يقول: «انظر إلى ما ملكوه... كيف تقوض عمرانه... وعراق العرب كذلك قد خرب عمرانه الذي كان للفرس أجمع... والشام لهذا العهد كذلك»[1].

ما كان لسعادة إلا أن استغل هذا الكلام بشكل مؤدلج، فدعا إلى رسم حدود بين الوطن السوري والجزيرة العربية. وأقل ما اقتبسه عن ابن

(1) ابن خلدون، م.س.، ص 166.

خلدون هو ذاك التمايز بين العمران الحضري والعمران البدوي وكثيراً ما كان يخشى على سورياه من امتداد الصحراء ومن دخول البدو إليها. فلنسمعه يقول: «الحقيقة أن ما تألمت منه سورية منذ أقدم عصورها إلى اليوم هو كونها موازية من الجنوب والشرق للصحراء الهاجمة على أرضها وأنها معرضة دائماً لتسلط تيارات من هجرة القبائل عليها»[1]. كيف والحالة هذه بإجراء «مصالحة عشائرية» بين النموذج البدوي القادم من الصحراء والنموذج المتقدم والمتمدن القاطن في بلاد الشام!

الموقف والموقف المضاد

يقف مؤسسو حزب البعث العربي وأيديولوجيوه موقفاً مناقضاً لطروحات سعادة في تقييمهم لتاريخ ما قبل الإسلام كما في نظرتهم للبيئة الجغرافية المكونة للأمم. يقول حازم صاغية في دراسته عن قوميي المشرق العربي أن زكي الأرسوزي «كان أكثر انشداداً بكثير إلى الجاهلية

(1) سعادة، نشوء الأمم، م.س.، ص 93.

الدموية والوثنية منه إلى الإسلام الثقافي واللادموي»[1]، بينما الصحراء بالذات احتلت موقفاً بارزاً في مخيلة ميشال عفلق وهو الذي اعتمدها قياساً ومعياراً[2]. فكان الأستاذ المعلم يمتدح الطبيعة المصنوعة، أو يذمها، تبعاً لطبيعة تشبهها أو قربها من الصحراء[3]. ويلاحظ صاغية أن عروبة عفلق بدت «مثقلة بعبء الواقع، منشدة نحو الانسحاب إلى الصحراء والخروج منها خروجاً إخوانياً لتطهير العالم»[4]. كما كانت كتابات الأرسوزي لا تحبذ اختلاط الأعراق، فالزواج بين الأعراق المتباعدة في الاصطفاء تعيق الأسرة في تطورها نحو إنسانية راقية. أما الأقارب فتتعاون بنظره بعضها مع بعض «على دعم الحياة في صبوتها نحو الكمال»[5].

(1) حازم صاغية، قوميّو المشرق العربي، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، 2000، ص 92.
(2) صاغية، م.س.، ص 112.
(3) صاغية، م.س.، ص 112.
(4) صاغية، م.س.، ص 114.
(5) راجع صاغية، م.س.، ص 93.

خلفية صحراوية وعدمية عند عفلق[1] وممانعة للاختلاط عند الأرسوزي من جهة يقابلهما في موقع مناهض هلال خصيب ومزيج سلالي خلاق عند سعادة! رمزيتان متناقضتان ومخيلتان متنافرتان! إزاء هذا التعارض في المواقف المبدئية كيف يمكن الجمع بين الفكرتين القومية السورية والقومية العربية! كتب على الطرحين القوميين، ومنذ مقدمات القياس، سجال طويل وصراع أيديولوجي لا يمكن تداركه. فالبعض يتحصن بالجاهلية والبيداء بينما البعض الآخر ينفر منها تاريخياً وجغرافياً.

سعادة والقطيعة

يرى المؤرخ كمال الصليبي في كتابه «سوريا في ظل الإسلام»، أن الهلال الخصيب عاش صراعاً دون هوادة بين المدن والقبائل، بين السلطة المتمركزة في العواصم وبين البدو المغيرين على المناطق الزراعية المنتجة ليجعلوا

(1) صاغية، م.س.، ص 113.

منها مجرد مراعٍ لقطعانهم[1]. لربما كان نظام المدن حقق انتصاراً نهائياً على فوضى البداوة في بلاد الشام في آخر أيام السلطنة العثمانية، إلا أن مثقفي تلك الفترة في صراعهم مع الأتراك والقومية الطورانية وتثبيتاً لهويتهم، ارتدوا إلى تاريخ العرب السحيق وعظموا مروءة فرسان الجاهلية وصعاليكها. هذا شكري غانم المتفرنج بامتياز يكتب بالفرنسية مسرحية عنتر Antar التي تلقى ترحيباً عظيماً في مسارح باريس، إلا أن هذا المؤلف عندما تبنى العادات الفرنسية من أناقة وتحزلق كان أبعد ما يكون عن مثال ابن شدّاد. وهذا أمين الريحاني المنتمي إلى الماسونية والمبشر بأفكار الثورة الفرنسية، كان يجول الجزيرة بحثاً عن «ملوك العرب»، مما دعا سعادة إلى اتهامه بالعمالة للإنكليز[2].

كانوا مسيحيين ومسلمين من مثقفي جيلهم،

---

(1) Kamal S. Salibi, Syria under Islam, Empire on trial, 634-1097, Caravan Books, New York, 1977.

(2) سعادة، جنون الخلود، م.س.، ص 255.

قد انبهروا بالغرب فتبنوا أزياءه والعادات، إلا أنهم ما فتئوا يتغنون بنموذج السموأل كما كان الألمان يتغنون بأساطير الجرمانيين الأوائل. كان هؤلاء السوريون واللبنانيون يعيشون انفصاماً ما إلى أن جاء سعادة وقطع حبل السرة مردداً لليعربي: لك البادية والصحراء، ولنا سوريا والحضارة، ولكل مجاله! أي بمعنى آخر: مقابل شظف العيش في العُربة نحن في بلاد الشام نعيش عيش الرقي والرغد، ولا عجب أن سمى ابنته راغدة تمايزاً.

محاولة تفسيرية

يقول هشام شرابي: إن سعادة تأثر بالفكر الألماني الذي كوّن عقيدته السورية الاجتماعية، بينما يزعم غسان تويني أنه تاثر بالأب لامنس Lammens الذي سلط الأضواء في كتابه La Syrie[1] على هوية بلاد الشام المتميزة. ولا يعتقد لبيب زويا على ما يظهر أنه كان للأب

---

(1) Henri Lammens, La Syrie: précis historique, Beyrouth, 1921.

اليسوعي من تاثير على فكر الزعيم[1] رغم تقارب وجهات النظر حول الكيان السوري. في شتى الأحوال، لو قرأ الزعيم للآب لامنس دراسته حول مكة قبيل الإسلام، لأيقن أن قبلة المسلمين كانت تشكل قبل الهجرة جمهورية تجارية république marchande[2] أسوة بالبندقية وبفلورنسا إبان النهضة الأوروبية، ولربما اقتنع أن العُربة لا يمكن اختزالها بصور العيس وبالرمال الصحراوية.

هل يعود رفض أنطون سعادة للعمران البدوي إلى كونه ابن جبل لبنان؟ هذا الريف حيث ترعرع يجمع قرى دخلت إليها حضارة المدن فهي منتجة على طريقة الـ cottage industry، كما أن هذا الريف مرتبط بالتيارات الاقتصادية وبالعواصم الساحلية منها والداخلية. آمنة هي هذه القرى،

(1) Habib Zuwiyya Yamak, The syrian social nationalist party, an ideological analysis, Harvard, 1969, p. 76.

(2) P. H. Lammens, La Mecque à la veille de l'Hégire, Beyrouth, 1924, p. 4.

منهمكة بتحصيل العيش، أكثر ما تخشاه هو قدوم البدو وماشيتهم في بعض الفصول، فيخربون الزرع وهم في شتى الأحوال عامل اختلال للنظام. وقد درج القول في معظم المناطق هذه أن «العرب جرب» أي أن الأعراب (البدو) مصدر قلق وتشويش. وهذا الخطر المحدق كان بوسع جمال باشا أن يستغله خلال الحرب الكونية الأولى، فيسمح للبدو أن يغيروا على قرى جبل لبنان ويعبثوا فيها غزواً وسلباً[1]. نقتفي أثر هذه الأجواء العدائية تجاه العرب والأعراب (دون تمييز) في كلام صريح للدكتور خليل سعادة والد الزعيم الذي ثارت ثائرته عندما بلغه وهو في البرازيل أن الأمير فيصل سيعلن ملكاً على سورية. فاستهجن كيف يعتلي عرش سوريا ذلك «العربي» «البدوي» «الأبطحي» وهذا بعض كلامه: «لم نكن راضين قط عن إعلان سورية ملكية ولا عن الحركة الحجازية التي لم يكن يراد لها سوى

(1) Djemal pasha, Memories of a Turkish Statesman (1913-1919), London, 1922, p. 204.

إدغام لبنان وسوريا في الحجاز»[1]. ثم يضيف قائلاً: «لم نكن راضين قط عن ادعاء الملك حسن والأمير فيصل بأن سورية جزء متمم للبلاد العربية»[2]. إن خشية دمج البلاد السورية بالعربة أو إلحاقها بها، كان خشية مشتركة بين الأب والابن. لا بل كان هاجس الابن أعظم سيما وأنه اختزل العربة الجغرافية بالرمال الصحراوية واختصر حضارتها بطور البداوة.

الرمال «المتحركة» وتجويف الهلال...

لا ينافي أيديولوجية الحزب القومي السوري كون «الأمة السورية إحدى أمم العالم العربي أو إحدى الأمم العربية»[3]. وهذا أكثر ما أقدم عليه الزعيم وأبعد ما ذهب إليه في محاولته لاستمالة العروبيين. إلّا أنه استدرك فوراً وأعلن أن الأمة السورية «أمة تامة لها من السيادة المطلقة على

(1) جريدة الجريدة، سان باولو، 5 آب 1920، العدد الأول.
(2) جريدة الجريدة، م.س.،
(3) سعادة، المحاضرة الرابعة، م.س.، ص 48.

نفسها ووطنها ولها، بالتالي، قضية قومية قائمة بنفسها مستقلة كل الاستقلال عن أية قضية أخرى»[1] وقد وصف الزعيم مناطق سوريا الطبيعية على أنها «وحدة جغرافية - زراعية - اقتصادية - استراتيجية» واضعاً بذلك حداً نهائياً لتأويلات محتملة[2]. فالصحراء حدّ للبيئة السورية[3] ولكن لم تكن حدّاً «للقبائل المتحينة الفرص للاستيلاء على أرض آمن من الصحراء»[4]. ومما «زاد الطين بلة هجوم (هذه) الصحراء ودخولها في تجويف الهلال الخصيب»[5].

وما رسم الزعيم هذا السور الأيديولوجي إلّا خشية من الربع الخالي على الهلال الخصيب!

(1) م.س.، ص 55.
(2) م.س.، ص 47.
(3) سعادة، نشوء الأمم، م.س.، ص 136.
(4) م.س.، ص 136.
(5) سعادة، المحاضرة الخامسة، م.س.، ص 69.

المؤلف

- يوسف حميد معوض، لبنان.
- محام وأستاذ جامعي، دكتوراه في الحقوق من جامعة باريس.
- صاحب كتاب Laws of Lebanese Corporations.
- وله مقالات وأبحاث عديدة في الدوريات اللبنانية والعربية والأجنبية.

إصدارات دار نلسن

◊ حدثني ي.س. قال	يوسف سلامة
◊ السقف	يوسف سلامة
◊ جريمة في البيت	يوسف سلامة
◊ عود الكبريت	يوسف سلامة
◊ صور الماضي	هشام شرابي
◊ التربية العربية	منير بشور
◊ تابع الطيران وحدك	جنان جاسم حلاوي
◊ خليل حاوي وسعاده	محمود شريح
◊ إشارات النص والإبداع	سليمان بختي
◊ العشاء المتأخر	ريم منصور الأطرش
◊ شرفنا لنخطف أنفاسك	يوسف سلامة
◊ ثياب سهرة الواحة والعشبة	شوقي أبي شقرا
◊ خربة الصوفي	فؤاد رفقة
◊ أيقونة الجنائن	حاكم مردان
◊ الجمر والرماد	هشام شرابي

◊ صور الماضي (ط ٢)	هشام شرابي
◊ الأعمال الكاملة	يوسف سلامة
◊ وداعاً رياح التفاؤل	يوسف سلامة
◊ مقدمات لدراسة المجتمع العربي	هشام شرابي
◊ المثقفون العرب والغرب	هشام شرابي
◊ قصائد ونصوص من الأدب الإيروسي	يوسف سلامة
◊ شؤون يومية لا تعني أحداً	جنان جاسم حلاوي
◊ بيدر	فؤاد رفقة
◊ النظام الأبوي	هشام شرابي
◊ حدثني ي.س. قال (ط ٤)	يوسف سلامة
◊ نقوش من عالم مختلف	منصور عجمي
◊ أيقونة بلا وجه	هيفاء بيطار
◊ سائق الأمس ينزل من العربة	شوقي أبي شقرا
◊ النقد الحضاري	هشام شرابي
◊ نصوص ومقالات في القضيّة الفلسطينيّة	هشام شرابي
◊ العدّاء	محمد سعيد حماده
◊ أبواب مواربة	هيفاء بيطار
◊ وادي الطقوس	فؤاد رفقة
◊ أزمة المثقّفين العرب	هشام شرابي
◊ يوميّات مهاجر	محمود شريح
◊ بكاء فوق دم النخيل	غسان مطر
◊ نوتيٌّ مزدهر القوام	شوقي أبي شقرا

◊ ظهورات في دروب الغابة	هنري فريد صعب
◊ سفينة حياتي	منير خوري
◊ ظلال المتاهات	رلى صليبا
◊ كان عليك أن تقلب السلّم	زياد كاج
◊ Village Roots and Beyond	عفيف طنوس
◊ انطون سعاده وهشام شرابي	جان دايه
◊ كاهن الوقت	فؤاد رفقة
◊ تتساقط الثمار والطيور	شوقي أبي شقرا
◊ سعاده ومفكرو النهضة - تجربة فخري معلوف	جان دايه
◊ اللغة والمدينة	قيصر عفيف
◊ رسائل بيدبا السّريّة	غسان مطر
◊ صدى الكلام الغائب - مراجعات أدبية -	رلى صليبا
◊ قطوف الأيام	نجلاء عقراوي
◊ قصائد مختارة (النروج)	كنوت أوديغارد

أهداني علي حميه أعمال أنطون سعادة الكاملة. وما كنت اطلعت في حينه سوى على بعض المقاطع من أدبيّات الزّعيم، مقاطع يستشهد بها مريدوه أو يتذرّع بها خصومه. وأول ما لفت انتباهي وأنا أتصفح المجلدات سماع صوت رجل يتألّم وكأنّه يردّد في كل زاوية من إنتاجه الفكري «ما الذي جلب على شعبي هذا الويل؟». وهذه صرخة الطفل الذي عاش ويلات الحرب العالميّة الأولى في جبل لبنان، وما زال صدى هذه الصرخة يتردّد بين السطور.

وكان هشام شرابي يحثّني على كتابة شيء حرّ طليق عن سعادة، بعيد عن الإيديولوجيّة الحزبيّة المقوننة، فاستهوتني الحدود والتخوم التي رسمها الزّعيم واضع العقيدة، تخوم عموديّة مع الإله وأخرى أفقيّة مع العروبة. فكان المقال الأول: سعادة في ديانته العلمانيّة، وكان الثاني: الزّعيم واليعربي.